

Karl Barth und das Zweite Vatikanische Konzil

Johanna Rahner

1. Die ›Wende‹ des Konzils

Es gehört wohl zu den entscheidenden Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Themen ›Glaube‹ und ›Kirche‹ auf eine veränderte, neue Weise angehen zu wollen. Nicht Selbstvergewisserung durch Abgrenzung, sondern Selbstfindung durch Öffnung – so könnte man die Weichenstellung des Konzils für die Identitätssuche der Kirche in der Welt von heute, aber auch die Frage nach ›Glaube‹ und ›Unglaube‹ umschreiben. In einer programmatischen Rede im Dezember 1962 hatte Kardinal Léon-Joseph Suenens (1904–1969), Bischof von Brüssel und Mechelen, dem Konzil den entscheidenden Anstoß dazu gegeben. Die Kirche solle nicht mehr nur sich selbst, sondern der Welt sagen, wer sie sei. Kirche gelte es fortan unter einer Doppelperspektive wahrzunehmen – *ad intra* und *ad extra* – und damit in einer ›pluralen Grammatik‹, von innen wie von außen her zu beschreiben.¹ Das II. Vaticanum sollte gerade darum – so der bereits in der Eröffnungsansprache am 11. Oktober 1962 von Papst Johannes XXIII. (1881–1963) geäußerte Wunsch – auch ein Konzil der Einheit werden. Freilich nicht im Sinne der unfruchtbaren Unionskonzilien des späten Mittelalters. Im Zentrum seiner Vision von Einheit steht vielmehr die Idee, die katholische Kirche möge sich selbst so verändern, dass sie als eine erneuerte Wirklichkeit in den Blick kommt, mit der man gerne Gemeinschaft pflegt, weil sie partnerschaftlich zugewandt, offen ist und – für sich selbst werbend – zur Einkehr einlädt.²

¹ Vgl. H.-J. SANDER, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: G. WASSILOWSKY (Hrsg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (OD 207), Freiburg i. Br. 2004, 185–206, 187 f.; B. DAHLKE/L. HELL, Der Ausweg aus den Sackgassen der Apologetik. Zu *Lumen Gentium*, *Unitatis Redintegratio* und *Dei Verbum*, in: J. ERNESTI u. a. (Hrsg.), *Selbstbesinnung und Öffnung für die Moderne. 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil*, Paderborn u. a. 2013, 47–60.

² Vgl. dazu O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, 57–65.

Dabei gehören aber zwei Dinge notwendig zueinander, nämlich die Anerkennung des Anderen und ein verändertes Bewusstsein der eigenen Identität.³ Die Grundperspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Kirche wechselt von einer Binnensicht in die einer Außensicht. Die Kirche entdeckt die Welt ›da draußen‹ als relevanten *locus theologicus*.⁴ Eine rein binnenkirchliche Identitätssuche und -findung scheint seitdem ausgeschlossen. Die entscheidende Identitätsfindung der römisch-katholischen Kirche geschieht in herausfordernder Weise gerade ›da draußen‹. Kirche ist von ihrer Sendung, ihrer *missio* her zu bestimmen, wie die Grunddefinition von Kirche in LG 1 verdeutlicht. Indes ist es gerade die Pastoralkonstitution des Konzils, *Gaudium et spes*, die diese Außenperspektive in den Mittelpunkt rückt. Die Kirche »macht sich selbst von diesen menschlichen Angelegenheiten her zum Thema. Sie begreift sich von den Menschen her, die es hier und heute gibt. Deshalb ist sie pastoral konstituiert.«⁵

Dieser Perspektivwechsel ist undenkbar ohne eine viel grundlegendere Veränderung, die den innersten Kern von ›Glaube‹ und ›Kirche‹ selbst betrifft, nämlich den Wechsel des Offenbarungsverständnisses. Es ist jener grundlegende ›Paradigmenwechsel‹⁶ hin zu einem personalen und geschichtlichen Offenbarungsdenken, der – in der Offenbarungskonstitution, *Dei verbum*, theologisch ausgeführt – auch alle anderen Konzilsdokumente mit beeinflusst. Und es ist wohl genau dieser Wechsel bzw. die Frage, wie grundlegend, wie ernst gemeint er ist, welche die »Verständnisfragen« und »kritische Fragen« Karl Barths (1886–1968) an das Zweite Vatikanische Konzil – so die Formulierung in seinem Bändchen *Ad Limina Apostolorum* – prägen und lenken.⁷ Bereits prägnant ins Wort bringt Barth dies in der ersten Anfrage an die Konzilsbeschlüsse: »Haben die Konzilsbeschlüsse einen bestimmten Mittel- und Schwerpunkt? War das Vat. II ein Reformkonzil? (gelegentlich bestritten!)«.⁸ Und mit der Sicherheit des ausgezeichneten Kenners seines Gegenübers nimmt Barth sich gerade die Offen-

³ Vgl. R. SIEBENROCK, Die Wahrheit der Religionen und die Fülle der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, in: HThKVatII 5, 2006, 120–133, 120: »Als Kirche in der Welt von heute hatte sie darauf zu antworten, wer sie selber sei und wie sie sich zu den anderen Christen, den Menschen anderen Glaubens, den Menschen guten Willens zu verhalten gedenkt.«

⁴ Vgl. H.-J. SANDER, Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotopie, in: HThKVatII 5, 2006, 186–200, 198.

⁵ A. a. O., 188 f.

⁶ Vgl. J. WERBICK, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i.Br. 2000, 261.

⁷ Eine Auflistung der Sekundärliteratur, die über Barths Verhältnis zum II. Vaticanum vorliegt, findet sich bei B. DAHLKE, Karl Barth (1886–1968). Ein biographischer Rückblick aus katholischer Perspektive, in: Cath[M] 73, 2019, 19–34, 33 f.

⁸ K. BARTH, *Ad Limina Apostolorum*, Berlin 1969, 21.

barungskonstitution und ihre ersten Sätze – »Propterea, *Conciliarum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis*, genuinam de divina revelatione ac de eius transmissione doctrinam proponere intendit ...«⁹ – zum hermeneutischen Ausgangspunkt aller weiteren Anfragen zum Veränderungspotenzial der Katholischen Kirche:

»Ich als einer von diesen *fratres sejuncti* möchte aber in einigen – ich wiederhole: irenisch-kritisch gemeinten – Bemerkungen zu zeigen versuchen, daß und warum wir zu dieser Konstitution gerade in ihrem Verhältnis zu jenen früheren Konzilien (mehr ist hier nicht beabsichtigt) wenigstens ein aufrichtiges »*Placet juxta modum*« sagen können.«¹⁰

Gerade *Dei verbum* erweist sich für Barth als das entscheidende Kennzeichen für jene »in ihren Auswirkungen unübersehbare, langsame, aber sicher echte und nicht mehr rückgängig zu machende Bewegung«, in die die Katholische Kirche geraten ist.¹¹ Sehen wir also etwas genauer hin!

2. Das Zweite Vatikanische Konzil als Reformkonzil?

Dei Verbum, die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, ist ohne Zweifel das für das Selbstverständnis des Konzils – übrigens nach »innen« wie nach »außen« – entscheidende Dokument. Das zeigt schon seine Entstehungsgeschichte, entbrennt doch in den entscheidenden Wochen der ersten Sessio des Konzils an der von den kurialen Organen erstellten Vorlagen *De fontibus revelationis* und *De deposito fidei pure custodiendo* der heftigste Streit des Konzils, der letztlich über den weiteren Weg der Kirchenversammlung entscheiden wird.¹² Die Mehrheit der Konzilsväter lehnt die Vorlage und die darin in allen Teilen spürbare neuscholastische Schultheologie ab, scheitert jedoch aufgrund eines Abstimmungsstricks an der erforderlichen Zweidrittelmehrheit.¹³ Papst Johannes XXIII. setzt nach tumultartigen Szenen in der Konzilsaula die Vorlage ab und beauftragt eine »gemischte Kommission« aus der Theologischen Kommission unter Kardinal Alfredo Ottaviani (1890–1979) und dem Einheitssekretariat unter Kardinal Augustin Bea (1881–1968) mit der Abfassung eines

⁹ DV 1 (DH 4201).

¹⁰ BARTH (s. Anm. 8), 47.

¹¹ A. a. O., 17.

¹² Zur Vorgeschichte und zu den Diskussionen in der Konzilsaula siehe H. HOPING, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, in: HThKVatII 3, 2005, 695–831, 716–728.

¹³ Vgl. PESCH (s. Anm. 2), 97.

ganz neuen Vorschlags.¹⁴ Was dabei herauskommt, atmet die Luft einer grundlegend verändert ansetzenden theologischen Deutung von Offenbarung und Glaube und – in der Folge – einer Neukonstellation von Kirche und Welt. Zu Recht interpretiert Barth bereits das »in den Spuren des Trienter Konzils und des I. Vaticanums« in DV 1 als ein »von den Spuren jener Konzile her *vorwärtsgehend*«¹⁵, also als ein dynamisches Vorangehen in der Lehre, und verbindet dies mit jenem Auftrag des Konzils, wie ihn Papst Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede am 11. Oktober 1962 umschrieben hatte: Es müsse

»diese Lehre in ihrer ganzen Fülle und Tiefe erkannt werden, um die Herzen vollkommener zu entflammen und zu durchdringen. Ja, diese sichere und beständige Lehre, der gläubig zu gehorchen ist, muss so erforscht und ausgelegt werden, wie unsere Zeit es verlangt.«¹⁶

Schon der erste Satz der Konstitution bestimmt die Ausgangsposition neu: »*Dei Verbum religiose audiens* ...«.¹⁷ Die Kirche hört zunächst einmal selbst in Ehrfurcht das Wort Gottes, bevor sie überhaupt als eine Lehrende und Überliefernde in den Blick kommt. Diesem neuen Ansatzpunkt entspricht nun auch ein unterschiedliches Verständnis dessen, was als Weise der Gottesoffenbarung verstanden wird. Ist das I. Vaticanum noch ganz von der neuscholastisch imprägnierten Denkform in »Stockwerken« – natürlich/übernatürlich – und einem intellektualistischen Glaubensverständnis geprägt, gewinnt *Dei Verbum* eine kommunikativ-personalistische Sicht zurück: Gott offenbart nicht die »ewigen Dekrete seines Willens«, sondern Gott hat sich dazu entschieden, *sich selbst und seinen Heilswillen* dem Menschen zu offenbaren, in Gestalt des *Realsymbols (sacramentum)* dieses Heilswillens: dem Sohn, um dem Menschen in ihm Zugang zum Vater zu gewähren. Gott redet die Menschen an wie Freunde und er sucht die Begegnung mit ihnen.¹⁸

Inhalt der Offenbarung ist die *Selbstoffenbarung* Gottes in Jesus Christus als Kommunikationsgeschehen zwischen dem Menschen und Gott.¹⁹ Offenbarung ist zugleich ein heilsgeschichtlich konstituiertes Begegnungs- und Beziehungsgeschehen. *Dei Verbum* spricht daher von dem *einen Heilswerk* Christi, das letztlich ganz von seiner Person her zu verstehen ist: sein ganzes Leben, sein Tun (Worte, Werke, Zeichen, Wunder); insbesondere aber sein Tod und – nur von

¹⁴ Vgl. HOPING (s. Anm. 12), 727f.

¹⁵ BARTH (s. Anm. 8), 47 (eigene Hervorhebung).

¹⁶ JOHANNES XXIII., Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, in: HThKVatII 5, 2006, 482–490, 487.

¹⁷ DV 1 (DH 4201).

¹⁸ Vgl. DV 2 (DH 4202).

¹⁹ Vgl. DV 4 und 6 (DH 4204 und 4206).

daher zu verstehen – seine ›herrliche Auferstehung‹. Er ist es auch, der den Geist sendet. Und das alles hat seine eindeutige Zielvorgabe: das ›Mit-uns-Sein‹ Gottes, das Dasein Gottes zum Heil des Menschen, zu seiner Befreiung von der Sünde und seiner Berufung zum ewigen Leben.

Der Mensch selbst aber ist nicht mehr Offenbarungsempfänger im Sinne eines Befehlsempfängers der göttlichen Dekrete, vermittelt durch die Autorität der sie weitergebenden Kirche, sondern Freund Gottes, Gesprächspartner; er ist das dialogische Wesen, das Hörer des Wortes Gottes ist und so zur Gemeinschaft mit ihm berufen; ja in Christus inkarniert sich dieses ›Wort Gottes‹, nimmt selbst menschliche Gestalt an. Die Kommunikation von Gott und Mensch hat eine Geschichte: Schöpfung; Abraham; Propheten; und am Ende, letztgültig und unüberbietbar: Jesus Christus.

Betont das I. Vaticanum noch die Unterwerfung unter den göttlichen Willen, den Glaubensgehorsam als Pflicht, kennzeichnet *Dei Verbum* den menschlichen Glauben *als freie Tat* des Menschen, mit der er sich Gott anvertraut, sich ihm ganz hingibt und daher sich auch mit ganzem Verstand und ganzem Willen Gott unterordnen will: »Dem offenbarenden Gott ist der ›Gehorsam des Glaubens (Röm 16,26; vgl. Röm 1,5; 2 Kor 10,5f.) zu leisten«, heißt es in Übernahme des I. Vaticanums. Aber was das bedeutet, wird ganz neu erläutert, nämlich als »personaler Akt der Totalhingabe an Gott.«²⁰ Kurzum: Glaube ist Vertrauensglaube. Freilich geschieht das Ganze nicht ›ohne die inneren Hilfen des Hl. Geistes‹. Der Hinweis auf ›äußere (über-natürliche) Legitimationszeichen‹ der Offenbarung und die Autoritäts- und Vermittlungsinstanz Kirche wird zurückgedrängt.²¹ Stattdessen rückt die sich selbst erschließende, gnadenhafte, persönliche Zuwendung Gottes im Hl. Geist, der die Herzen der Menschen wendet und zu Gott bewegt, also eine innere, personale Überzeugungskraft in die Mitte des Glaubensaktes.²² Glaube ist Beziehung, lebendiges Miteinander von Gott und Mensch im Hl. Geist; er ist die geistgewirkte, ganzheitliche, vertrauensvoll zu vollziehende ›Antwort‹ des Menschen auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazareth. Man beachte in *Dei Verbum* die geschickte Zitätenmontage von Textpassagen aus der Offenbarungskonstitution *Dei Filius* des I. Vaticanums, die indes neu verortet und gedeutet werden – aus alt mach neu. Das I. Vaticanum wird zitiert, aber die Textpassagen erhalten eine völlig veränderte Dynamik, die

²⁰ M. SECKLER, Art. Glaube, IV. Systematisch-theologisch u. theologiegeschichtlich, in: LThK³ 4, 672–685, 674.

²¹ Vgl. bes. DV 4 (DH 4204) mit seinen Vorlagen. Siehe dazu H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg³ 2000, 275 f.

²² Vgl. DV 5 (DH 4205).

auch neue Wege beschreitet: Man lässt frühere Konzeptionen hinter sich, um die Dinge aus einer veränderten Perspektive anders zu sehen.²³

Das Konzil entwirft ein *kommunikationstheoretisch-dialogisches Modell von Offenbarung*. Es wird biblisch begründet, erfährt eine christologische Konzentration und wird pneumatologisch entfaltet. Jesus Christus ist Tat wie Inhalt dieser Selbstmitteilung Gottes in Person.²⁴ Ein kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis und ein ihm entsprechendes dialogisches Glaubensverständnis erfordern ganz neue Strukturen der Vergewisserung. Seine Gewissheit und damit seine Bewahrheitung können nur in einem personalen Akt des Zeugnisses geschehen, das im Prinzip zwei Ausrichtungen in sich birgt. Man kann sie am besten mit den Stichworten ›Authentizität‹ und ›Freiheit‹ umschreiben und dabei zwei Grundbewegungen rekonstruieren. Ein Geprägt-/Vollkommen-In-Anspruch-Genommen-sein vom Ereignis, das einen gepackt hat und das man nun bezeugen will; und ein absolutes Engagement für die Menschen, denen man dieses Gepacktsein und seinen Inhalt so vermitteln will, dass es auch sie packt. Der entscheidende Akt ist freilich ein Akt der Anerkennung, der freien Zustimmung. Glaube und Glaubenzustimmung sind ein Geschehen von Freiheit.²⁵ Hier könnte man nun bereits ein erstes, leises Grummeln Barths vernehmen, aber sehen wir weiter!

Die *Selbstoffenbarung Gottes*, die so grundlegend personal bestimmt ist, kann nicht auf rein formale Weise überliefert werden. Auch der Vorgang der Überlieferung ist ein lebendiger, vielstimmiger und personaler. Daher bestimmt das Konzil die Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott im Leben und Dasein der ganzen Kirche – damit die gesamte Lebenspraxis aller – als Medium der Überlieferung. Zusammen mit diesem ganzheitlichen, kommunikativ-partizipatorisch orientierten Offenbarungs- und Glaubensverständnis entwickelt das II. Vaticanum ein anderes Verständnis von ›Glaubenswahrheit‹. Der Wahrheitsgehalt des Glaubens ist vom persönlichen Akt der Bewahrheitung nicht ablösbar.

²³ Ob daher die Bewertung Otto Hermann Pesch (1931–2014) ohne Einschränkung zutrifft, die Konstitution sei der am meisten unausgeglichene Text des Konzils und ein Beispiel für einen (Formel-)Kompromiss, der gar den ›kontradiktorischen Pluralismus‹ nicht vermeide (vgl. PESCH [s. Anm. 2], 272f.), ist eine berechtigte Frage. Sie weist auf das, zumindest an einigen Passagen nicht ganz vermiedene Risiko hin, durch eine Übernahme von Texten aus dem I. Vaticanum, den eigentlichen Perspektivenwechsel des II. Vaticanums nur bedingt zur Geltung zu bringen. Zugleich darf aber die Methode nicht übersehen werden, genau durch die Textkombination zu einer Neuinterpretation des Alten in der Perspektive des Neuen zu kommen, ohne es sofort ganz verwerfen zu müssen.

²⁴ Vgl. VERWEYEN (s. Anm. 21), 276f.; W. KLAUSNITZER, *Glauben und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg 1999, 197–204.

²⁵ Vgl. KLAUSNITZER (s. Anm. 24), 238.

Diese Art der Wahrheit fordert daher die Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit jedes Menschen, den Respekt vor seiner Gewissensentscheidung und die strikte Ablehnung von Zwang und Gewalt in Glaubensdingen. Wahrheit überzeugt durch sich selbst, oder eben nicht.

Hier wird das Grummeln Karl Barths dann schon deutlicher: Wieso finden sich im ersten Kapitel insbesondere christologische und soteriologische Aussagen, während von Gott selbst aber erst am Ende des Kapitels die Rede ist?²⁶ Barth fehlt also die explizite Priorität des *Deus dixit*. Aber es ist auch eine bestätigende Zustimmung zu erkennen, wenngleich sie sich in einer Rückfrage verbirgt: »Was wollte das Konzil vermeiden, indem es den Titel ›*De fontibus revelationis*‹ ablehnte? [...] Warum fehlt in dieser Konstitution die ganze Apologetik der cap. 2-4 in Vat. I. (*De fide et ratione* ...)«²⁷ bzw. »Wo ist die *theologia naturalis* und wo ist die Anathematisierung ihrer Ablehnung im Zweiten Vatikanum hingekommen?«²⁸ – also all jene Themen aus dem Bereich einer für protestantische Ohren so Anstoß erregenden, scheinbaren Dualität von natürlicher Gotteserkenntnis und Offenbarung Gottes. Das II. Vaticanum scheint hier – wie Barth uneingeschränkt einräumt – tatsächlich neue Wege beschritten zu haben:

»Man bemerke, wie die breiten Entfaltungen des Ersten im Zweiten Vatikanum nur noch in einem schmalsten Minimum in zwei Zitaten (Art. 6) in Erinnerung gebracht werden: gut genug, um anzuzeigen, daß der der menschlichen Vernunft gewiß nicht prinzipiell und absolut unzugängliche Gott dem Menschen faktisch-praktisch doch nur in seiner (Art. 2-5 eindeutig beschriebenen) Selbstoffenbarung erkennbar sei!«²⁹

An dieser Stelle sei aber auch nicht die harsche Kritik verschwiegen, die Barth an der Redaktion des zweiten Kapitels unseres Textes übte – hier sei ein »Schwächeanfall«³⁰ erfolgt:

»Verdunkelt wird hier nämlich seine im Kapitel 1 hinsichtlich der *revelatio ipsa* und Kapitel 3-6 doch auch hinsichtlich der Schrift unverkennbare Aussage und damit ein Stück weit die Absicht des Ganzen durch die Art, in der da *neben* die *Sacra Scriptura* die *Sacra Traditio* und im Artikel 10 auch noch das *Magisterium Ecclesiae* gestellt wird.«³¹

²⁶ Vgl. BARTH (s. Anm. 8), 26.

²⁷ Ebd.

²⁸ A. a. O., 54.

²⁹ Ebd.

³⁰ A. a. O., 49.

³¹ A. a. O., 49f.

Die konkreten Monita fallen indes sehr differenziert aus; Barth verweigert sich einem »einfachen *Non placet*«³² und hält auch die deutlichen Nuancen des Textes fest: Nicht die Offenbarung wächst, sondern die Einsicht in sie (DV 8); das Lehramt steht nicht über der Schrift (DV 10), sondern dient ihm; nur die Hl. Schrift selbst ist *locutio Dei* (DV 8) bzw. *vere verbum Dei* (DV 24). Er rekonstruiert kritisch-konstruktiv das mit »Tradition« und »Lehramt« Gemeinte und kann selbst dem anstößigen Satz, wonach die Kirche ihre Gewissheit nicht allein aus der Schrift erlangt, Richtiges abgewinnen. Indes verbleibt ihm das zweite Kapitel dann doch zu sehr in den Fußspuren des Tridentinums, insbesondere was den gemeinsamen Hervorgang von Schrift und Tradition aus der Offenbarung angeht (DV 9) und das damit verbundene – als Zitat des Tridentinums übernommene – *pari pietatis affectu*, also dass Schrift und Tradition mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden (DV 9):

»Mit welchem Recht läßt sich die katholische Kirche, der katholische Christ nach diesem Kapitel 2 doch wieder anweisen, sich in gleicher Weise – sagen wir: an den Evangelisten Matthäus *und* an Thomas a Kempis oder Ignatius von Loyola als Ausleger der Evangelisten zu halten? Oder die evangelische Kirche bzw. ein evangelischer Christ in gleicher Ehrfurcht an den Apostel Paulus *und* an Luther oder Calvin, vielleicht auch Zinzendorf oder Blumhardt? Wäre solche undifferenzierte Gleichsetzung von Schrift und Tradition nicht hier wie dort geradezu unerlaubt? Muß zwischen dem *Respekt* und der *Liebe*, die dort einem heiligen Kirchenlehrer oder eben dem »Heiligen Vater« in Rom, hier einem theologischen oder kirchlichen Charismatiker zukommen mag, und dem *Glaubensgehorsam*, in welchem dort wie hier auf das Offenbarungszeugnis der biblischen Propheten und Apostel zu lauschen ist, nicht grundsätzlich unterschieden werden? Daß diese Unterscheidung im 2. Kapitel unserer Konstitution nicht geboten, sondern geradezu im Anschluß an das Tridentinum verboten wird, das ist die peinliche Schwäche dieses Kapitels. [...] In dieser Angelegenheit wird also, was die von Johannes XXIII. geforderte »Prüfung und Interpretation« speziell des tridentinischen Erbes betrifft, noch einiges – nicht ohne daß auch wir anderen zum Mitdenken aufgefordert sind – zu tun sein.«³³

Freilich hält Barth dem Dokument trotz solcher »Schwächen« vor allem seine Stärken zu gute. Wie Barth meint, seien diese »Verdunkelungen« vielleicht der Preis, der zu zahlen war, um für die Neuerungen dann doch die überwältigende Einmütigkeit der Zustimmung der Konzilsväter zu erhalten.³⁴ So bleibt Barth am Ende bei der optimistischen Bewertung: Die Deutlichkeit

³² Vgl. a. a. O., 50.

³³ A. a. O., 52 f.

³⁴ Vgl. a. a. O., 55.

»jedenfalls im Proömium, im ersten und dann wieder 3.–6. Kapitel [...] ermutigt zum Ausblick in eine noch bessere Zukunft, und sie ist wegen der Wichtigkeit des in diesem Dokument verhandelten Themas bedeutsam genug, um von dem nun in die Geschichte eingegangenen Zweiten Vatikanischen Konzils zu sagen: es war, wenn irgendeines, ein *Reformkonzil*«. ³⁵

Soweit der eher von außen kommende, kommentierende und kritisierende Blick Karl Barths auf das Zweite Vatikanische Konzil als Reformkonzil im und für den Katholizismus – eine Perspektive, die Barth insbesondere in einem 1963 veröffentlichten, kurzen Beitrag in den Vordergrund rückt. ³⁶ Wie er hier klar macht, ist dieses Konzil zunächst ein innerkatholisches Ereignis – es geht um die »innere Erneuerung der *Ecclesia viva catholica*« ³⁷, das aber – gerade wenn es als ein Ereignis des »Wehens des Hl. Geistes« gedeutet werden will –, ein »geistiges Ereignis« mit ökumenischer Relevanz ist. Denn der durch das Konzil ermöglichte, veränderte Blick auf die katholische Tradition kann und muss nun auch als Herausforderung an die eigene, evangelische Identität verstanden werden. Prägnant in diesem Beitrag in zwei Bemerkungen ausgedrückt: »Der Weg zur Einheit der Kirche kann [...] nur der Weg ihrer Erneuerung sein. Erneuerung aber heißt Buße. Und Buße heißt Umkehr: nicht die Umkehr der anderen, sondern eigene Umkehr« ³⁸ und: »Existieren aber auch wir im europäischen Westen wirklich als *ecclesiae semper reformandae*?« ³⁹ Die damit verbundenen, durch das Konzil ausgelösten Fragen reichen also an die Wurzel der eigenen kirchlichen Existenz.

Vor dem Hintergrund dieser Deutung des Konzils durch Barth ist das kleine Bändchen *Ad Limina Apostolorum* vielleicht dann doch im Sinne Georg Pfeleiders (*1960) nicht einfach als eine kleine Gelegenheitsschrift mit beschränktem Wirkungskreis, sondern als eine ekklesiologische Grundsatzreflexion zu verstehen:

»Die Fragen, die Barth an die römischen *fratres* richtet, umkreisen eine ihrem Anspruch nach ökumenische Ekklesiologie, die ihrerseits auf ein *aggiornamento*, eine strukturelle Modernisierung des Kirchenbegriffs, zielt. Solchen Vollzug diskursiver

³⁵ A. a. O., 55f.

³⁶ K. BARTH, Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: E. WOLF u. a. (Hrsg.), *Zwischenstation*. FS Karl Kubisch, München 1963, 9–18.

³⁷ A. a. O., 22.

³⁸ A. a. O., 18.

³⁹ A. a. O., 15.

wechselseitiger Verständigung und Kritik als Wesen und Kern gemeinsamen ökumenischen Kircheseins zu vermitteln, ist der eigentliche performative Sinn des Unternehmens«⁴⁰

– eines Unternehmens, das zugleich der Grunddynamik des Werkes Barths, insbesondere den Zuspitzungen der 1960er Jahre nochmals prägnant Ausdruck verleiht. Barth dynamisiert hier das Wesen der Kirche; sie wird von ihrer Sendung, ihrer *missio* her verstanden, die sie zugleich dialogisch aufbricht und mit jener pneumatologisch begründeten ›Wende‹ der Theologie Barths in eins geht, die »für eine heuristisch-hermeneutische Aufgeschlossenheit für theologisch-christologische Wahrheit *extra muros ecclesiae* plädiert«⁴¹ und für die *Ad Limina Apostolorum* ein kleiner, aber nicht zu unterschätzender Baustein darstellt.⁴²

3. Zu Wesen und Sendung von Kirche: Die kritischen Anfragen Karl Barths

In seinem Büchlein *Ad Limina Apostolorum* kommen die dafür relevanten Fragen in den konkreten Verständnisfragen zur Pastoralkonstitution am prägnantesten zum Ausdruck. Freilich kommen sie zunächst eher zahm daher: »Hat man in dieser Konstitution – jedenfalls im Licht der Intention von Johannes XXIII. – das eigentliche Herzstück der ganzen Konzilsarbeit zu sehen?« »Wie hat man den eigentümlichen Parallelismus der biblisch-christlichen Forderungen bzw. Verheißungen mit dem Ursprung, Sinn und Ziel der innerweltlichen Entwicklungen zu verstehen?«⁴³ Die eingangs skizzierte veränderte Perspektive des Konzils samt der mit ihr verbundenen neuen Verhältnisbestimmung von drinnen und draußen wird kritisch hinterfragt – nicht nur methodisch, sondern epistemologisch: »Ist der durchgehende *Optimismus* der Konstitution hinsichtlich der weltlichen Entwicklungsmöglichkeiten dem Tonfall der synoptischen Evangelien und der paulinischen Briefe entsprechend?«⁴⁴ Diese Beobachtung deckt sich zunächst mit der Einschätzung Joseph Ratzingers (*1927) und unterschätzt

⁴⁰ G. PFLIEDERER, *Aggiornamento*. Zum ökumenischen Potenzial der religionskritischen Theologie Karl Barths, in: S. HENNECKE (Hrsg.), *Karl Barth und die Religion(en)* (KKR 74), Göttingen 2018, 343–367, 365.

⁴¹ A. a. O., 356.

⁴² Vgl. a. a. O., 355: »Das Wesen der Kirche kann [...] zum einen als diskursive Gemeinschaft, ja als Diskurs, zum andern als notwendig und essentiell missionarische Kirche bestimmt werden. Beide Dimensionen sind [...] leitend für Barths Auseinandersetzung mit dem Vatikanum II in *Ad Limina Apostolorum*.«

⁴³ BARTH (s. Anm. 8), 28.

⁴⁴ A. a. O., 29.

zugleich das kritische Potential der Rede von Schuld und Sünde in *Gaudium et spes* selbst. Dass das Thema indes nicht dominiert, ist wohl der kritischen Selbstdistanzierung zur eigenen Theologiegeschichte zu verdanken. Mit der prinzipiellen Rückfrage an die Pastoralkonstitution – »Ist es so sicher, daß der Dialog *mit* der Welt der Verkündigung *an* die Welt vorzuziehen sei?«⁴⁵ – umschreibt Barth indes pointiert die eigentliche Problematik, die er in seinen einleitenden, allgemeinen Fragen zum Konzil und dessen theologischem Grundansatz schon hatte anklingen lassen:

»Was heißt *aggiornamento*? ›Anpassung‹ an was? [...] Ging es a) um die Erneuerung des (theoretischen und praktischen) *Selbstverständnisses* der Kirche im Licht der sie begründenden *Offenbarung*? oder b) um die Erneuerung ihres *Denkens, Redens* und *Tuns heute*: im Licht der *modernen Welt*? [...] Wenn (pastorale Aufgabe!) beides, um was *vorzüglich*? [...] Sind sich diejenigen Angehörigen der ›progressiven‹ Mehrheit des Konzils, die für b) optieren, der Gefahr bewußt, daß es dann leicht zu unerwünschten Wiederholungen der im neueren Protestantismus begangenen Fehler kommen könnte?«⁴⁶

Gerade der epistemologische Perspektivwechsel, wie ihn *Gaudium et spes* kennzeichnet, wird von Barth kritisch in den Blick genommen. Denn unverkennbar bindet sich das Konzil damit an eine Methode, die sofort Barths Skepsis und theologischen Widerstand erregen muss. Solchermaßen in die scheinbar nicht auflösbare Alternative bzw. Prioritätensetzung von ›Offenbarung‹ vs. ›Welt‹ gegossen, mutet zu vieles daran zumindest auf den ersten Blick an wie der ›Rauch des Satans in den Mauern der Kirche‹ oder die schlichte Wiederholung des prinzipiellen Denkfehlers der liberalen Protestantismus, Theologie zu sehr in Anthropologie aufgehen und damit weder Gott Gott noch den Menschen Mensch sein zu lassen.

Um diesen methodologischen Neuansatz von *Gaudium et spes* angemessen zu deuten, ist zunächst die das Selbstverständnis von Kirche und die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt tragende (gnaden-)theologische Grundoption, also das implizite Wissen um das zugrundeliegende Verhältnis von Gott und Mensch, von besonderer Bedeutung. Es lässt sich sehr gut mit jenem theologischen Begriff in eins setzen, der bis heute untrennbar mit dem Namen Karl Rahners (1904–1984) verbunden ist: *dem übernatürlichen Existenzial*. Rahner schließt sich in seiner Theorie vom übernatürlichen Existenzial der traditionellen Auffassung an, dass die Gnade ein unverdientes Geschenk Gottes ist. Aber er betrachtet diese übernatürliche Gabe gleichzeitig als Existenzial. Das aber bedeutet:

⁴⁵ BARTH (s. Anm. 8), 29.

⁴⁶ A. a. O., 21.

»Das Geschenk der Gnade ist jedem Menschen mit seiner Existenz immer schon gegeben. Sie wird ihm nicht durch die Sakramente und die Gnadenanstalt Kirche vermittelt, sondern sie ist von vorneherein ein integraler Bestandteil seiner konkreten weltlichen Existenz.«⁴⁷

Somit ist der Glaube nicht mehr nur anhand binnenkirchlicher Kriterien zu entwickeln; vielmehr erhalten auch und gerade die Herausforderungen durch die ›Zeichen der Zeit‹ ihre prägenden Konturen. In den Worten der Pastoralkonstitution:

»[E]s gilt, die Person des Menschen zu retten und die menschliche Gesellschaft zu erneuern. Der Mensch also, und zwar der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Geist und Willen, wird der Angelpunkt unserer ganzen Darlegung sein.«⁴⁸

Die Menschen setzen die Themen. Darum sind die ›Zeichen der Zeit‹ authentische *loci theologici*, also Orte, an denen Gott hier und jetzt sowie in der Geschichte der menschlichen Zivilisation präsent ist, d. h. Orte der Realisierung der Gnade Gottes und Zeichen der Realität des Reiches Gottes.⁴⁹

Diese *abduktive* Methode der Pastoralkonstitution stellt dafür wohl die entscheidende Herausforderung dar und liefert den Anknüpfungspunkt jener neuen Art des Theologietreibens, die Karl Rahner als das beunruhigende Erbe und damit die entscheidende theologische Herausforderung von *Gaudium et spes* beschrieben hat, weil sie die Grundprinzipien des bisherigen Theologietreibens wohl allzusehr auf den Kopf stellte und er im Text eine fundierte Gnoseologie, d. h. eine dogmatisch hinreichend begründete Erkenntnislehre der ›Zeichen der Zeit‹ vermisste. Ein Vorwurf, der – wie wir noch sehen werden – auch von Karl Barth stammen könnte. Und ein weiteres wird deutlich: So manch Konzilsvater hätte sich bei jedem Thema gewünscht, entweder von der theologischen Analyse bzw. der kirchlichen Lehre auszugehen oder aber eine Kurzdarstellung der relevanten biblischen Aussagen vorzuschicken. Vermutlich hätte die Konstitution von evangelischer Seite größeren Beifall erhalten, doch hätte sie damit wohl die ›Welt‹ als ihren Adressaten verfehlt.⁵⁰ Spätestens hier würde dann Karl Barths Grummeln unüberhörbar. Zu Recht, möchte man sagen – zu Recht, liefe nicht jene anthropologische Grundorientierung auf einen theologischen, ja christologischen

⁴⁷ P. HARDT, Gnade und Freiheit. Theologie als kirchenpolitisches Statement, in: S. KLEYMANN u. a. (Hrsg.), Die neue Lust für Gott zu streiten, Freiburg i. Br. 2006, 168–178, 171.

⁴⁸ GS 3 (DH 4303).

⁴⁹ Vgl. H.-J. SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 4, 2005, 581–886, 660–662.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 662.

Zielpunkt zu, nämlich Christus als den neuen Menschen. Damit liegt der ›anthropologischen Wende‹ des Konzils eine unaufgebbare Christozentrik zugrunde:

»Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. [...] Es ist also nicht verwunderlich, daß in ihm die vorgenannten Wahrheiten ihren Ursprung finden und ihren Gipfelpunkt erreichen. Der ›das Bild des unsichtbaren Gottes‹ (Kol 1,15) ist, ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Kindern Adams die Gottebenbildlichkeit wiederherstellte, die von der ersten Sünde her verunstaltet war. Da in ihm die menschliche Natur angenommen, nicht aufgehoben wurde, ist sie eben dadurch auch in uns zu erhabener Würde erhöht worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.«⁵¹

Diese strenge Christozentrik wird indes universal geweitet:

»Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern auch für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade auf unsichtbare Weise wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, sich mit diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise zu verbinden. Solcher Art und so groß ist das Geheimnis des Menschen, das durch die christliche Offenbarung den Glaubenden aufleuchtet.«⁵²

Diese grundlegende und unaufgebbare Christozentrik unterläuft die falschen Alternativen von Anthropozentrik oder Theozentrik. Die ›anthropologische Wende‹ des Konzils ist offenbarungstheologisch, d.h. christozentrisch und theologisch begründet. Das ist ein Ansatz, der im Prinzip Barths Zustimmung finden müsste, dennoch bleibt bei ihm eine grundlegende Skepsis spürbar.

Sie zeigt sich in seiner Reaktion auf jene beiden konziliaren Dokumente, die letztlich als konsequente Fortführung des in *Gaudium et spes* grundgelegten Ansatzes zu verstehen sind: die Konzilserklärung über die Haltung der Katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, *Nostra aetate*, und die Erklärung zur

⁵¹ GS 22 (DH 4322).

⁵² GS 22 (DH 4322). In diesem Sinne schreibt R. SIEBENROCK, Universalität und Differenz des Christlichen. Erinnerung an die Unterscheidung von ›Natur und Gnade‹ nach Karl Rahner, in: R. MIGGELBRINK (Hrsg.), Karl Rahner 1904-1984. Was hat er uns gegeben? Was haben wir genommen? Auseinandersetzungen mit Karl Rahner, Münster 2009, 77-104, 88: »Gottes universaler Heilswille erreicht die Menschen prinzipiell und faktisch auch außerhalb des institutionalisierten Christentums - aber nicht ohne eine konstitutive Beziehung zum Mysterium des Todes und der Auferstehung Jesu Christi.«

Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*. Zu Recht kritisiert Barth bei beiden zunächst die mangelnde Selbstkritik. Was *Nostra aetate* angeht, fragt er:

»Wäre hier nicht [...] angesichts der judenfeindlichen Haltung der alten, der mittelalterlichen und weithin auch der modernen Kirche ein ausdrückliches *Schuldbekenntnis* am Platz gewesen? [...] Und [...] bei der Erwähnung der Muslim ein solches in Erinnerung an die fatale Rolle der Kirche in den sogenannten Kreuzzügen?!«⁵³

Mit Blick auf *Dignitatis humanae*:

»Ist die Kirche (nicht nur die katholische!) im Blick auf weiteste Strecken ihrer im Bund mit dem Staat durch das »*cogite intrare*« beherrschten Geschichte aktiv *legitimiert* zur Erhebung dieser Forderung? Wäre nicht auch hier ein ziemlich umfassendes Schuldbekenntnis am Platz gewesen?«⁵⁴

Ein weit schwerwiegenderes Monitum ist indes das Fehlen einer kreuzestheologischen und damit biblisch-offenbarungstheologischen Mitte;⁵⁵ die hätte wohl verhindert, dass »die *kritische* und *missionarische* Aufgabe der Kirche den Religionen gegenüber – statt als sachliche Mitte – nur am Rande der »Deklaration«⁵⁶ erscheint.

Barth nimmt hier zielsicher die hermeneutischen Grundannahmen kritisch in den Blick: zum einen die vorlaufende philosophische und verfassungsrechtliche, d. h. allenfalls indirekt theologische Begründung der Religionsfreiheit in *Dignitatis humanae*, die menschliche Freiheit in der »natürlichen Würde der menschlichen Person« festmacht und festhält, dass dabei der Kirche etwas als »wahr und heilig« aufgehen kann, demgegenüber sie selbst sich aus theologischen Gründen zunächst als widerständig bzw. ablehnend verhalten hat. Die Erklärung versucht diesen Sachverhalt selbst durch eine offenbarungstheologisch-biblische Fundierung der Thematik im II. Teil (Art. 9 ff.) auszugleichen, nennt im ersten Teil indes nur die Würde der menschlichen Person, die menschliche Vernunft und die Erfahrung der Geschichte als Erkenntnisquellen.⁵⁷ Zum anderen kritisiert

⁵³ BARTH (s. Anm. 8), 38.

⁵⁴ A. a. O., 40. Dazu gehört indes auch der Vorwurf, durch die jetzige Form von *Nostra aetate*, die »Urgestalt der einen Gottesoffenbarung« im Alten Testament (vgl. a. a. O., 37) unter die anderen Religionen zu subsumieren. Dieser Vorwurf lässt sich aber wohl nur oberflächlich halten und blendet die komplexe Entstehungsgeschichte des Dokumentes aus.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., 37, 40.

⁵⁶ A. a. O., 37.

⁵⁷ Vgl. R. SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: HThKVatII 4, 2005, 125–218, 185.

Barth den religionstheologischen Ansatz in NA 1, der letztlich eine prinzipielle Trennung von Religion und Glaube verunmöglicht, letztlich dabei aber die Frage offen lässt, wie sich Wahrheitsgehalt der Anderen und kirchlicher Missions- und Verkündigungsauftrag konkret zueinander verhalten.⁵⁸ All das nährt dann doch Barths Verdacht einer ›natürlichen Theologie‹ jenseits des *Deus dixit*, obgleich er in seinen Interpretationen *in optimam partem* dem Neuansatz des Konzils entgegen kommen möchte. Denn das von Barth dagegen aufgerichtete Abwehrbollwerk ist bei weitem nicht so undurchdringlich wie es scheint und wird von ihm selbst in der Spätphase seines Schaffens noch einmal in veränderter Weise konstelliert – und das wohl gerade aus der Gesprächssituation mit einer veränderten Positionierung des Katholizismus im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils heraus.⁵⁹

4. Karl Barth und die Möglichkeit einer Theologie der ›Zeichen der Zeit‹⁶⁰

Mit der in KD IV/3 entwickelten ›Lichterlehre‹⁶¹ durchbricht Barth bekanntlich die rein negative Wahrnehmung des Anliegens der ›natürlichen Theologie‹, ohne dabei freilich die eigene innere Christozentrik jeder Anthropologie aus dem Blick zu verlieren.⁶² So kann er zugestehen, »daß auch die Geschöpfungswelt, der Kosmos, die dem Menschen in seinem Bereich verliehene Natur und die Natur dieses Bereichs als solche ihre eigenen *Lichter* und *Wahrheiten* und insofern ihre *Sprache* und *Wörter* hat«,⁶³ weil »das Gotteswerk der Versöhnung das Gotteswerk der Schöpfung weder vernichtet noch seines Sinnes beraubt [und somit nicht] die ursprüngliche Beziehung zwischen geschöpflichem *esse* und geschöpflichem *nosse*« zerreißt.⁶⁴ Die Lichter der Schöpfung werden also nicht übergangen, weder ignoriert noch gar zerstört oder ausgelöscht; sie werden vielmehr dem großen

⁵⁸ Vgl. BARTH (s. Anm. 8), 36 f.

⁵⁹ Zur gegenseitigen theologischen Rezeption und Inspiration – auf katholischer Seite insbesondere durch Erich Przywara (1889–1972) und Hans Urs von Balthasar – vgl. B. DAHLKE, Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (BHT 152), Tübingen 2010.

⁶⁰ Zur bleibenden Aktualität Barths siehe u. a. die Skizze von B. DAHLKE, Karl Barth für Katholiken. Was wir von dem großen reformierten Theologen heute lernen können, in: HerKorr 73/5, 2019, 35–37.

⁶¹ Vgl. bes. KD IV/3 (1959), 1–424 (§ 69. Die Herrlichkeit des Mittlers).

⁶² Vgl. auch a. a. O., 108 f.

⁶³ A. a. O., 157.

⁶⁴ Vgl. a. a. O., 158.

Licht des Schöpfers integriert.⁶⁵ So geht es letztlich um eine adäquate Verhältnisbestimmung und eine angemessene Beschreibung ihrer Wechselwirkung.⁶⁶ Um sie ringt Barth bekanntlich bis zum (offenen) Ende seiner *Kirchlichen Dogmatik*.

Es gibt sie, die »anderen wahren Worte auch *extra muros ecclesiae*«⁶⁷ – eindeutig werden diese Weltlogoi allerdings erst durch den Logos schlechthin.⁶⁸ Darin liegt nun jene Einholung der »natürlichen Theologie« mittels der Christologie, also jenes Aufgreifen der katholischen Fragestellung, die das II. Vaticanum dann kennzeichnet, auf ganz eigene Weise.⁶⁹ Damit nimmt Barth jene Spur wieder auf, die er bereits in jenen Beiträgen der 1920er Jahre zu *Kirche und Kultur* und zu *Schicksal und Idee in der Theologie* grundgelegt hatte, und in der er zum einen in *Kirche und Kultur* schon die *theologia naturalis* mit der *theologia revelata* insoweit identifiziert hatte, dass Hans Urs von Balthasar (1905–1988) von einer »innerhalb der *theologia revelata* berechtigten, ja notwendigen, ans

⁶⁵ Vgl. a. a. O., 178. Dies bezeichnet I. U. DALFERTH, Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth, in: EvTh 46, 1986, 402–422 als die eschatologische *assumptio* welthafter Realitäten (vgl. a. a. O., 411). Er argumentiert außerdem gegen den häufig gegenüber Barth geäußerten Vorwurf des theologischen Subjektivismus und Dezisionismus (vgl. a. a. O., 412f.). Siehe ferner CH. LINK, Karl Barths Verständnis der »wahren Worte«, in: M. BEINTKER u. a. (Hrsg.), Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950–1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung, Zürich 2016, 363–379.

⁶⁶ Vgl. bes. KD IV/3 (1959), 144ff.

⁶⁷ Vgl. a. a. O., 122.

⁶⁸ Vgl. a. a. O., 182: »Es kann dann, was sie sagen, mit dem, was Gott selbst sagt, so zusammenklingen, daß, wer ihn hört, auch sie hört, und wer sie hört, auch ihn hört, und so die Polyphonie der Schöpfung als des äußeren Grundes des Bundes – ihre Fragen und Antworten, ihre Rätsel und Auflösungen als die Symphonie erklingt, zu der sie von Ewigkeit her erwählt und bestimmt ist, die erklingen zu lassen ihr Schöpfer allein die Macht, aber laut seines Wortes auch den Willen hat. Und nicht nur den Willen! Spricht er sein eines ganzes Wort vom *Bunde*, der der innere Grund der *Schöpfung* ist, dann erklingt ihre Symphonie, dann kann, darf und wird ihm auch das *Selbstzeugnis* der Kreatur in der ganzen Verschiedenheit seiner Stimmen *einmütigen Beifall* geben.«

⁶⁹ Vgl. auch A. SZEKERES, Karl Barth und die natürliche Theologie, in: EvTh 24, 1964, 229–242, 241. CH. KOCK, Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff, Neukirchen-Vluyn 2001, 72f. spricht von einer »Annexion« des Anliegens der natürlichen Theologie, »ohne ihrem kritisierten Denkweg zu verfallen«. So nimmt der späte Barth die anthropologische Terminologie z. B. eines Schleiermachers auf und »führt sie »ihrem usus theologicus zu [...], indem er sie konsequent von der Offenbarung Gottes in Christus her versteht. Die Freiheit des Menschen und seine Menschlichkeit erschließen sich [...] nur von der Freiheit und Menschlichkeit Gottes her.«

Licht gebrachten *theologia naturalis*« sprechen konnte.⁷⁰ Hätte Barth daran festgehalten, dann wäre »die Polemik gegen den Katholizismus anders, nuancierter ausgefallen.«⁷¹ Zugleich beklagt Balthasar aber die in *Schicksal und Idee in der Theologie* sichtbar werdende ›monistische Reduktion‹ bzw. ›christologische Engführung‹, die dazu führt, dass

»die äußerste Konsequenz, die Barth wohl jemals an die Philosophie gemacht hat, dass sie nämlich, als echte Philosophie eben ›Besinnung auf die Wirklichkeit und Wahrheit des Menschen‹ ist, ›an deren Grenze der Gottesgedanke eben nur als Frage auftauchen kann‹, aber eben folgenlos bleibt bzw. und daher ›nichts nützt‹.«⁷²

Dagegen ist mit Balthasar festzuhalten: »Die christologisch gefasste *analogia fidei* integriert und vollendet zwar die *analogia entis* philosophischer Gotteserkenntnis, aber sie ersetzt sie nicht. Sie macht sie nicht überflüssig, sie setzt sie vielmehr frei.«⁷³ Und sie ermöglicht gerade den Dialog mit den anderen Erkenntnissen und das Ernstnehmen dieser Andersartigkeit. Die bleibende Anfrage an Barth, die sich mit dieser These verbindet, ist offensichtlich.

In den Nachlassfragmenten zu KD IV geht Barth indes selbst in der Spur des Zeugnisgedankens noch einen kleinen, aber entscheidenden Schritt weiter:

»Gerade *Gott* könnte der Welt, sofern es dabei nur auf den Zeugendienst der Christenheit ankäme, nun doch nur reichlich begrenzt und getrübt [...] bekannt sein. [...] Wir brauchen das über das Zeugnis der Kirche und der Christen Gesagte nicht fallen zu lassen (wir dürfen das auch nicht) – wir müssen uns aber nach einer doch noch sichereren Begründung und Erklärung jenes Satzes und jener Anklage [gemeint ist die Schuldhaftigkeit der Nichterkenntnis Gottes nach Röm 1,19 ff.; J.R.] umsehen.«⁷⁴

Der erste Hinweis Barths verläuft noch in eher in den gewohnten Bahnen:

⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln ²1962, 105.

⁷¹ Vgl. ebd.

⁷² A. a. O., 108.

⁷³ M. BIELER, *Die kleine Drehung. Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Gespräch*, in: W. KASPER (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch*, Mainz 2006, 318–338, 326 f.

⁷⁴ K. BARTH, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961*, hrsg. von H.-A. DREWES/E. JÜNGEL (*Karl Barth-Gesamtausgabe II/7*), Zürich 1976, 195 f. Siehe auch H. BERKHOF, *Barths Lichtelehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche und Welt*, in: DERS./H.-J. KRAUS, *Barths Lichtelehre (ThS 123)*, Zürich 1978, 30–48.

»Wir stoßen offenbar in eine tiefere Schicht vor, wenn wir darauf zurückgreifen, daß Gott sich in seiner freien Gnade schon damit bekannt gemacht, seinen Namen schon damit [...] geheiligt hat, daß es ihm gefiel, des Menschen Natur, sein menschliches Wesen in dessen nicht rückgängig gemachter guten Erschaffung für sich selbst zu bestimmen, auf sich selbst auszurichten.«⁷⁵

Dann würde Gott ein objektiv bekannter Gott sein. Und subjektiv? Um ihn subjektiv zu erkennen, müsste der Mensch aber, so formuliert Barth weiter,

»allererst sich selbst, seine Ausrichtung auf ihn erkennen, sich selbst ernst nehmen und [sich selbst] treu sein. Eben sich selbst, eben der ihm gegebenen Natur ist der Mensch aber nicht treu. Eben sich selbst erkennt er keineswegs, und so erkennt er auch Gott nicht. An dem objektiven Bekanntsein Gottes in der Welt, an dem, dem Menschen in seiner eigenen Natur gemachten, wenn auch von ihm ausgeschlagenen Angebot ändert das aber gar nichts. Als dem von Gott Erkannten ist es jedem Menschen sozusagen vor die Füße gelegt, ihn wieder zu erkennen und so tatsächlich zu kennen.«⁷⁶

Hier erscheinen Theologie und Anthropologie nicht mehr in einem absoluten, nur zugunsten des *Deus dixit* aufzulösenden Gegensatz. Doch tappt hier Barth nicht in die Falle eines *desiderium naturale*, mit all den Konsequenzen die eine unerfüllte Gottesbeziehung für einen Menschen hat, der allein darin wirklich Mensch wäre? Indes dabei belässt es Barth nicht.

»Steht man« – so fährt nun Barth fort – »nicht mindestens gelegentlich bei der Begegnung mit allerlei ausgesprochenen Weltkindern und bei der Lektüre von allerhand ausgesprochen weltlicher Literatur ganz unerwartet und irgendwie beschämt unter dem Eindruck, es möchte [...] für [Gottes] Bekanntsein in der Welt nun eben doch [...] von dorthier faktisch nicht unwirksam gesorgt sein: Die Menschen müssen einfach [...] um Gott wissen und also kennen, was sie doch nicht kennen wollen. [...] Mehr noch: es [gemeint ist das objektive Bekanntsein Gottes] möchte da und dort mindestens ebenso stark wirksam sein wie das der Welt durch das Zeugnis der Christenheit vermittelte. [...] Alles Eindrücke, die gewiß nicht in der Richtung einer »natürlichen« Theologie zu generalisieren und systematisieren, aber, wo sie sich aufdrängen, nun doch nicht zu verleugnen sind.«⁷⁷

⁷⁵ BARTH (s. Anm. 74), 197.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ A. a. O., 199. Vgl. dagegen noch KD IV/3 (1959), 161. Der Begriff des Gleichnisses ersetzt bei Barth die Rede vom »Anknüpfungspunkt« – vgl. D. SCHELLONG, Karl Barth als Theologe der Neuzeit, in: DERS./K. STECK, Karl Barth und die Neuzeit (TEH 173), München 1973, 34–102, 99. Die Welt ist – obgleich stets gleichnisbedürftig – gleichnisfähig und gerade deswegen zum Gleichnis gebrauchbar (vgl. auch K. BARTH, Christengemeinde und

Gelten mag er sie also lassen, diese Zeugnisse; indes taugen sie ihm nicht zu einer Systematisierung. Barth kommt damit dennoch jenen ›Zeichen der Zeit‹ sehr nahe, die das II. Vaticanum in den Mittelpunkt der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, ja seiner ›Theologie der Welt‹ stellt und die sicher auch als neue Denkform einer *theologia naturalis* verstanden werden dürfen, die die Grenze von ›drinnen‹ und ›draußen‹, von ›Kirche‹ und ›Welt‹, ja von ›Glaube‹ und ›Unglaube‹ letztlich zu einer offenen, einer fließenden macht.

Schon Balthasar war und blieb genau an diesem Punkt skeptisch, weil er bei Barth eine verbindliche philosophische Reflexion grundlegend vermisste, die die Wahrheiten über Mensch und Welt, die die Offenbarung selbst ja voraus-setzt (konkreter: sich voraus-setzt), eben nicht einfach aus der Christologie ableiten muss, die entdeckt, d. h. aufdeckt, dass es gerade der menschliche Verstand ist, der nach oben offen ist.⁷⁸ Soll der Mensch die Selbstoffenbarung Gottes hören und verstehen können, muss er selbst ein Forschen nach Gott, eine ihm gestellte Frage und damit offen auf das Unendliche sein.⁷⁹ Theologisches Argumentieren kann eine echte, durch die Gnade befreite philosophische Denkbewegung also nicht ersetzen und macht sie daher nicht überflüssig. Im Gegenteil! Ohne sie fehlt der Theologie etwas. Ohne diese Erkenntnis bleibt zum einen jener »entscheidende Nexus [...] zwischen Verbum Dei und Verbum Hominis« verborgen, der deutlich machen würde, dass die menschliche Kreatur eben »mit eigenem Licht und Wort« zur Antwort fähig wäre und nicht wie das »von Barth erfundene sprechende Bild vom ›Katzenauge‹ am Auto, das als Rücklicht [nur dann] aufblitzt, wenn es von einem wirklichen Licht angestrahlt wird«. ⁸⁰

Gegenüber einer eher freiflotterenden philosophischen Grundlegung, gar im Stile einer naturrechtlich grundgelegten Begründungsform, bleibt indes Barth bis zum Ende seines Lebens skeptisch. Das zeigt seine Reaktion auf die ›Pil-

Bürgergemeinde (ThS 20), Zürich 1946 (Neuaufgabe: ThS 104, Zürich 1974), 65 ff. Vgl. dazu auch O. BAYER, *Theologie* (HSTh 1), Gütersloh 1994, 381 f., der freilich in Abgrenzung zur Theologie Luthers zu relativieren versucht: »An genau der Stelle, an der es Luther um eine unauflösliche Einheit [hier: zwischen Offenbarungswort Gottes und dieses bezeugenden Wort des Menschen; J.R.] geht, sieht Barth ein ›Spiegelbild‹, ein Gleichnis, sieht er lediglich eine Analogie, eine Entsprechung walten. [...] gegen die ›Gleichung‹ das ›Gleichnis‹. Barths Unterscheidung von Menschenwort und Gotteswort macht ›die Einheit des Wortes Gottes‹ dort ›problematisch‹, wo sie in der Tat assertorisch besteht; er vernichtet damit die Glaubensgewißheit«. Indem Barth an dieser Stelle eine bleibende Differenz geltend macht, »ist er ein neuzeitlicher Philosoph und partizipiert an jenem Spiritualismus, der es nicht zulässt, Gott in leiblicher Nähe zum Menschen anzuerkennen und zu denken« (a. a. O., 386).

⁷⁸ Vgl. BALTHASAR (s. Anm. 70), III.

⁷⁹ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, Freiburg i.Br. 1990, 92.

⁸⁰ BALTHASAR (s. Anm. 70), III.

lenenzyklika« Pauls VI. (1897–1978) und die Diskussionen darüber, in denen er sich in seinem kurzen Briefwechsel mit dem Papst in der zweiten Jahreshälfte 1968 wiederum zwischen alle Stühle setzt, weil er weder dem lehramtlichen Rekurs auf das Naturrecht im Stile des Thomas von Aquin (1224–1274) noch der Verteidigung des ›Freiheit des Gewissens‹ durch die Gegner der lehramtlichen Regularien zur künstlichen Empfängnisverhütung Recht geben will und kann. So schreibt Barth kurz vor seinem Tod in einer Antwort auf das von Kardinal Amleto Cicognani (1883–1973) im Auftrag Pauls VI. verfasste Schreiben, das mit Verweis auf GS 16 die zentrale Bedeutung des menschlichen Gewissens betonen will:

»Sollten wir uns nicht auch darüber einig sein, daß zwischen der Offenbarung Gottes einerseits, Natur und Gewissen, die ihre Bezeugung durch die Kirche im Raum der Schöpfung Gottes mitbestimmen, andererseits nicht notwendig ein Gegensatz, wohl aber ein grundsätzlicher Unterschied besteht?« Daher darf nicht »die ›Natur‹ und das ›Gewissen‹ der Offenbarung als ›également divine‹ [gleichermaßen göttlich] zur Seite gestellt werden.«⁸¹

Also bleibt alles wie gehabt? Herrscht am Ende noch immer der Verdacht der katholischen Häresie der *theologia naturalis* – in KD I/1 bekanntlich der entscheidende Grund für Barth, nicht katholisch zu werden und im Extrem auch den ›Antichristen‹ in der *Catholica* immer noch am Werk zu sehen? Wenn es gar um eine ›Theologie der Welt‹ geht, kommt zusätzlich noch der Verdacht einer fatalen Theologie des ›und‹ auf: Kirche *und* Welt, drinnen *und* draußen, Gnade *und* Natur, Evangelium *und* die ›Zeichen der Zeit‹. Also die katholische Häresie potenziert durch die Denkfehler des Neuprotestantismus und des liberalen Kulturprotestantismus?

Barth bleibt bei seiner Ablehnung aufgrund der unaufhebbaren Ambivalenz von Welt, Natur, Gewissen etc. und das Konzil bleibt bei seinem ›Optimismus‹, ohne den es keine Befähigung zum wirklichen Gespräch mit jener Wahrheit *extra muros* gäbe, die nicht immer nur Reflex, Spiegelbild, des Eigenen ist, sondern auch Unterschiedenes, Neues, Anderes zu sagen hat, die das Eigene neu zu er-

⁸¹ K. BARTH, Briefe 1961–1968, hrsg. von J. FANGMEIER/H. STOEVESANDT (Karl Barth-Gesamtausgabe V/6), Zürich ²1979, 534–537 (Karl Barth an Amleto Cicognani, Brief vom 28. 11. 1968), 535 f. In GS 16 (DH 4316) heißt es: »Im Innersten seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer anruft, das Gute zu lieben und zu tun und das Böse zu meiden und so, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird. Das Gewissen ist der verborgenste Kern und das Heiligum des Menschen, in dem er allein ist mit Gott, dessen Stimme in seinem Innersten wiederhallt.«

kennen lehrt. Das ist das, was das Konzil mit dem schlichten Wort der im Lichte des Evangeliums zu deutenden ›Zeichen der Zeit‹ und dem notwendig damit verbundenen Dialogs meinte, wie Karl Rahner und Herbert Vorgrimler (1929–2014) in ihrer Einleitung zu *Gaudium et spes* formulieren:

»Man darf ohne weiteres sagen, dass die Kirche mit diesem Dokument höchstamtlich den Dialog mit denen, die ihr institutionell nicht angehören, aufgenommen hat im echten Sinn eines Dialogs: in der Umreißung einer gemeinsamen Basis, in der Bereitschaft zum Hören und gegenseitigen Lernen, in dem (mehr oder weniger deutlichen) Eingeständnis eigener Unkenntnis und Fehler.«⁸²

Das freilich bedeutet, dass Kirche auch von der Welt lernen kann und muss. Auf die kritische Nachfrage Barths – »Ist es so sicher, daß der Dialog *mit* der Welt der Verkündigung *an* die Welt vorzuziehen sei?«⁸³ – hätten die meisten Konzilsväter daher wohl geantwortet, dass das eine ohne das andere nicht möglich ist.

⁸² K. RAHNER/H. VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. ²⁶1996, 425.

⁸³ BARTH (s. Anm. 8), 29.